

JILBAB DALAM KONSTRUKSI PEMBACAAN KONTEMPORER MUHAMMAD SYAHRÛR

Fikria Najitama

Institut Agama Islam Nahdlatul Ulama (IAINU) Kebumen

Email: fikria_elhamidie@yahoo.com

Abstract

This article will discuss *the thoughts of Muhammad Syahrur on the hijab*. For Muhammad Syahrur, the veil is a matter of shame and embarrassment in custom, not a question of halal and haram. *In his view, women should dress in accordance with the conditions, situations and local customs, so he avoided considering interference from either natural or social factors*. This view is certainly different from that of the majority of commentators (mufassir) who think the veil is part of God's commands associated with the issues of halal and haram. This study offers *the thought of Muhammad Syahrur as an alternative in relation to the concept of the veil in the context of Indonesian society*.

Kata Kunci: Hijab, Aurat, Muhammad Syahrur, Indonesia

Pendahuluan

Salah satu isu yang kontroversial dalam diskursus tentang perempuan adalah mengenai penggunaan jilbab bagi perempuan. Jilbab merupakan salah satu dari sekian banyak isu yang menimbulkan pro dan kontra. Kontroversi mengenai jilbab disebabkan sebagian orang muslim menganggapnya sebagai perintah Allah yang diberikan lewat al-Qur'an. Sebagian lainnya, baik muslim maupun non-muslim menganggapnya sebagai praktek yang tidak beradab.¹ Kalangan feminis memandang jilbab sebagai sebuah bias kultur patriarkhi serta tanda keterbelakangan, subordinasi dan penindasan terhadap perempuan.² Jilbab juga dipandang sebagai penghalang bagi perempuan untuk

bergerak di ruang publik, di samping itu banyak orang berpendapat bahwa justifikasi tentang jilbab pada masa lalu tidak mempunyai relevansi sama sekali dengan zaman sekarang ini, akan tetapi sebagian lainnya menganggap jilbab sebagai salah satu kewajiban bagi perempuan.

Menurut Nasarudin Umar, sebenarnya perdebatan mengenai jilbab bukanlah hal yang baru, akan tetapi telah berlangsung jauh sebelum Islam. Dalam kitab Taurat, kitab suci agama Yahudi sudah dikenal beberapa istilah yang semakna dengan jilbab seperti *tif'eret*. Demikian pula dalam kitab Injil, kitab suci agama Nasrani juga ditemukan istilah yang semakna dengan jilbab yaitu *redid*, *zammah*, *re'alah*, *zaif*, *mitpahat*.³

Al-Qur'an juga memberikan informasi tentang jilbab, akan tetapi tidak dengan rinci. Dalam al-Qur'an, yang penting adalah bagian yang dikategorikan sebagai aurat tertutupi. Akan tetapi al-Qur'an tidak menjabarkan secara

¹Asghar Ali Engineer, *Matinya Perempuan, Transformasi Al-Qur'an, Perempuan dan Masyarakat Modern*, terj. Akmad Affandi, cet. ke-1 (Yogyakarta: IRCiSoD, 2003), 103.

²Pandangan seperti ini banyak berkembang pada kalangan feminis Barat. Bahkan, bagi kalangan Barat, jilbab dipandang sebagai, "...the most visible marker of the differentness and inferiority of Islamic societies-become the symbol now of both the oppression of woman and the backwardness of Islam". Lihat, Laela Ahmed, *Woman and Gender in Islam* (London: Yale University, 1992), 152.

³Nasaruddin Umar, "Antropologi Jilbab" dalam *Jurnal Ulumul Qur'an*. No.5 Vol. VI 1996, 36.

spesifik mengenai aurat. Hal tersebutlah yang kemudian melahirkan berbagai intepretasi yang beragam mengenai bagian-bagian yang termasuk dalam kategori aurat. Menurut Imam Abū Hanīfah, bagian muka, kedua telapak tangan dan kedua telapak kaki tidak termasuk kategori yang harus ditutupi. Abū Hanīfah beralasan bahwa kedua telapak kaki bukan termasuk aurat karena dipandang lebih menyulitkan daripada kedua telapak tangan, khususnya bagi perempuan-perempuan miskin di pedesaan yang (saat itu) seringkali berjalan (tanpa alas kaki) untuk memenuhi kebutuhan mereka.⁴ Imam asy-Syāfi'i berpendapat bahwa perempuan wajib menutup seluruh tubuhnya, kecuali kedua telapak tangan dan muka, yang menurutnya tidak masuk dalam kategori aurat.⁵ Senada dengan imam asy-Syāfi'i, Imam Mālik juga berpendapat bahwa muka dan kedua telapak tangan bukan termasuk kategori aurat, oleh karena itu boleh untuk ditampakkan.⁶ Adapun mazhab Hambali berpendapat, wanita merdeka adalah seluruh anggota tubuh tanpa terkecuali, hanya untuk shalat dan kepentingan tertentu diperbolehkan membuka wajah dan kedua telapak tangan, tetapi sebagian ulama Hambali tetap mewajibkan menutup seluruh tubuh perempuan termasuk dalam shalat.⁷

Dari hal ini kemudian memunculkan dua pendapat yang sering muncul dalam kajian klasik mengenai jilbab perempuan. *Pertama* adalah pendapat yang menyatakan bahwa seluruh tubuh perempuan merupakan aurat dan wajib untuk menutup seluruh anggota tubuhnya dengan jilbab. *Kedua*, bahwa seluruh tubuh perempuan adalah aurat kecuali wajah dan kedua telapak tangan. Pendapat kedualah yang dipegang oleh mayoritas ulama, yang menjelaskan bahwa muka dan kedua telapak tangan bukan merupakan bagian yang ditutupi dengan jilbab.

⁴Ibn Rusyd, *Bidayāh al-Mujtahid wa Nihayāh al-Muqtasid* (Beirut: Dar al-Fikr, 1992), 83.

⁵Muhammad ibn Idris asy-Syāfi'i, *al-Umm* (Beirut: Dar al-Fikr, t.t.), 89.

⁶Ibn Rusyd, *Bidayāh al-Mujtahid*, I: 165.

⁷Lihat, Husain Muhammad, *Fiqh Perempuan, Refleksi Kiai atas Wacana Agama dan Gender*, cet. ke-2 (Yogyakarta: LKiS, 2002), 54.

Bertolak dari kontroversi tentang jilbab tersebut, menarik kiranya untuk mengkaji pemikiran tentang konsep jilbab menurut Muhammad Syahrūr. Dia merupakan seorang pemikir liberalis religius⁸ dari Syiria yang sangat kontroversial.⁹ Syahrūr memandang bahwa jilbab lebih merupakan persoalan aib dan malu secara adat daripada persoalan haram dan halal.¹⁰ Dengan analisis linguistik dan teori limitnya,¹¹ ia mengelaborasi persoalan tentang jilbab. Pandangan tersebut tentunya berbeda dengan mainstream makna jilbab yang selama ini dipahami. Didasarkan atas hal tersebut, tulisan ini berusaha mengelaborasi pemikiran Syahrūr dan memformulasikannya dalam konteks masyarakat Indonesia.

Pengertian dan Sejarah Jilbab

Secara etimologis, jilbab berasal dari akar kata *jālābā*, yang berarti membawa atau mendatangkan.¹² Jilbab secara lugawi juga bermakna pakaian (baju kurung yang longgar).¹³ Bagi masyarakat pada umumnya, jilbab sering diidentikkan dengan pakaian yang dikenakan oleh perempuan sebagai identitas keislaman dirinya. Louis Ma'luf mendefinisikan jilbab sebagai pakaian atau

⁸Klasifikasi ini merujuk pada Wael B. Hallaq. Lihat, A History of Islamic Legal Theories; An Introduction to Sunni Usul al-Fiqh, (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), 231-262.

⁹Untuk melihat betapa kontroversialnya pemikiran Muhammad Syahrūr, lihat. Sahiron Syamsuddin, "Metode Intratekstualitas Muhammad Shahrūr Dalam Penafsiran al-Qur'an" dalam A Mustaqim dan Sahiron Syamsuddin (ed.), *Studi al-Qur'an Kontemporer Wacana Baru Berbagai Metodologi Tafsir*, cet. ke-1 (Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 2002), 131-134.

¹⁰Muhammad Syahrūr, *al-Kitāb wa al-Qur'ān: Qirā'ah Mu'āsirah*, (Damaskus: Al-Ahāly, 1990), 612.

¹¹Teori yang sebenarnya yang dipaparkan oleh Syahrūr adalah dengan nama *hudūd at-tasyri' wa al-ibādah* atau *nazāriyyah al-hudūd* yang direpresentasikan dengan *had al-adnā* (batas minimal) dan *had al-a'lā* (batas maksimal). Adapun nama teori limit (*the theory of limits*) sebenarnya belum baku sebagai nama teori yang dikembangkan oleh Syahrūr tersebut. Namun banyak kalangan yang telah menggunakan nama tersebut, seperti Wael B. Hallaq, *A History of Islamic...*, 248.

¹²Ahmad Warson Munawwir, *al-Munawwir Kamus Arab Indonesia*, cet. ke-14, (Surabaya: Pustaka Progressif, 1997), 19.

¹³Al-Tahir Ahmad az-Zawi, *Tartīb al-Qamūs al-Muhit*, (Beirut: Dar al-Fikr, t.t.), 510.

kain yang lapang dan luas.¹⁴ Menurut Ibnu Abbas dan Qatadah, jilbab ialah “pakaian yang menutup pelipis dan hidung meskipun kedua mata pemakainya terlihat namun tetap menutup dada dan bagian mukanya”.¹⁵ Quraish Shihab, seorang *mufasssir* modern Indonesia mengartikan jilbab sebagai baju kurung yang longgar dilengkapi kerudung penutup kepala.¹⁶

Sedangkan dalam bahasa Inggris, jilbab sering diterjemahkan dengan kata *veil*, sebagai kata benda dari kata Latin *vela*, bentuk jamak dari *velum*. Makna leksikal yang terkandung dalam kata ini adalah penutup dalam arti menutupi atau menyembunyikan atau menyamarkan.¹⁷ Dengan menggunakan makna ini, cakupan *veil* dalam menutupi bagian tubuh meliputi tiga tipologis, yaitu penutup kepala, penutup muka dan penutup badan.¹⁸ Meskipun banyak pendapat yang berkenaan dengan jilbab, namun semua pendapat itu mengacu pada suatu bentuk pakaian yang digunakan untuk menutupi tubuh perempuan.¹⁹ Keanekaragaman pengertian jilbab juga menunjukkan tidak ada padanan kata yang tepat untuk diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia.²⁰

Fatima Mernissi berpendapat bahwa jilbab bukanlah jenis pakaian baru, melainkan cara

baru untuk membedakan perempuan merdeka dan hamba. Dengan merujuk pada *Lisān al-‘Arāb*, ia mengatakan bahwa jilbab merupakan konsep yang samar, karena kata tersebut bisa menunjuk pada gamis yang sederhana hingga jubah. Salah satu definisi dalam kamus tersebut adalah “pakaian yang sangat lebar yang digunakan oleh perempuan”, sementara dalam definisi yang lain mengartikan jilbab sebagai “pakaian yang digunakan wanita untuk menutup kepala dan dada mereka”.²¹

Jilbab merupakan sebuah unsur budaya yang sudah sangat tua. Menurut Nasaruddin Umar, apabila yang dimaksud jilbab adalah penutup kepala (*veil*) perempuan, maka jilbab sudah menjadi wacana dalam Code Bilalama (3.000 SM), kemudian berlanjut di dalam Code Hammurabi (2.000 SM) dan Code Assyria (1.500 SM).²² Pada tahun 500 sebelum masehi, jilbab sudah menjadi pakaian kehormatan bagi perempuan bangsawan di kerajaan Persi.²³ Menurut Navabakhsh, jilbab (*cadar*) adalah bagian tradisi yang ditemukan di lingkungan bangsawan kelas menengah atas di Syiria di kalangan orang-orang Yahudi dan Kristen serta orang-orang Sasanid.²⁴

Ketentuan penggunaan jilbab juga sudah dikenal di beberapa kota tua seperti Mesopotamia, Babylonia dan Assyria. Di Assyria misalnya, menurut Maxime Rodinson seorang Islamolog Prancis, terdapat larangan berjilbab bagi pelacur.²⁵ Sedangkan perempuan terhormat harus menggunakan jilbab di ruang publik. Perkembangan selanjutnya jilbab menjadi simbol kelas menengah atas masyarakat itu.

¹⁴Louis Ma’lūf al-Yasū’i, *al-Munjīd fi al-Lugāh* (Beirut: al-Katuliyyah, 1965), 53.

¹⁵Nashruddin Baidan, *Tafsir bi al-Ra’yī Upaya Menggali Konsep Wanita dalam al-Qur’an*, cet. ke-1, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1990), 118.

¹⁶Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur’an, Tafsir Maudhu’i atas Pelbagai Persoalan Umat*, cet. ke-11, (Bandung: Mizan, 2000), 172. Pengertian ini hampir sama dengan pengertian dalam Kamus Besar Indonesia yang mengartikan jilbab sebagai baju kurung yang longgar, yang dilengkapi kerudung yang menutupi kepala sebagian muka dan dada wanita. Lihat, Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, cet. ke-3 (Jakarta: Balai Pustaka, 1994), 415.

¹⁷Lihat Fadwa El Guindi, *Jilbab, Antara Kesalehan, Kesopanan dan Perlawanan*, terj. Mujiburahman, (Jakarta: Serambi, 2003), 29.

¹⁸Fadwa El Guindi, *Jilbab, Antara Kesalehan*, 35

¹⁹Walaupun pengertian jilbab pada umumnya senantiasa mengacu pada perempuan, tapi pada perkembangannya muncul istilah jilbab maskulinitas. Lihat, *ibid*, 194-209.

²⁰Di Indonesia, jilbab seringkali diartikan sebagai kerudung (*kudung*). Pengistilahan ini menurut penyusun tidaklah tepat. Mengingat kerudung merupakan busana untuk menutup kepala atau dikenal dengan *khimār*. Dalam pandangan penyusun, jilbab perempuan merupakan pakaian yang digunakan oleh perempuan sebagai instrumen untuk menutup aurat.

²¹Fatima Mernissi, *Wanita di dalam Islam*, terj. Yazari Radianti, (Bandung: Pustaka, 1994), 229-230. Pendapat Mernissi mengisyaratkan bahwa tidak adanya definisi yang jelas mengenai jilbab perempuan.

²²Nasaruddin Umar, “Fenomenologi jilbab”.<http://www.kompas.com/kompas-cetak/0211/25/dikbud/feno36.htm>, akses 20 Agustus 2004.

²³Nasaruddin Umar, “Antropologi Jilbab” dalam *Jurnal Ulumul Qur’an*. No.5 Vol. VI, Tahun 1996, hlm, 39.

²⁴Laela Ahmed, *Woman and Gender in Islam*, (London: Yale University, 1992), 5.

²⁵Lihat pengantar Andree Feillanrd dalam Husein Muhammad, *Fiqh Perempuan, Refleksi Kiai atas Wacana Agama dan Gender*, cet ke-2 (Yogyakarta: LKiS, 2002), xix.

Menurut ahli Antropologi, menstruasi memiliki hubungan erat dengan jilbab. Menurut mereka, jilbab dan semacamnya bersumber dari ketabuan menstruasi (*menstrual taboo*). Perempuan yang mengalami menstruasi diyakini berada dalam suasana tabu. Darah menstruasi (*menstrual blood*) dianggap tabu yang menuntut berbagai upacara dan perlakuan khusus. Perempuan yang sedang mengalami menstruasi diharuskan untuk hidup dalam gubuk khusus atau goa-goa. Mereka dilarang berinteraksi dengan masyarakat, termasuk keluarga. Dilarang melakukan hubungan seks serta mata mereka, yang dianggap sebagai “mata Iblis”, dilarang berkeliaran karena bisa menimbulkan bencana. Untuk lebih aman, perempuan menstruasi dituntut untuk menggunakan jilbab atau cadar, pakaian untuk menutup seluruh badan.²⁶ Penggunaan itu semula tidak dimaksudkan sebagai perhiasan, tetapi sebagai sarana penolak bala dan *signal of warning*.²⁷ Namun pada perkembangan selanjutnya, jilbab mendapat legitimasi agama. Jilbab menjadi pakaian wajib (*obliged dress*) bagi perempuan, khususnya ketika menjalani ritual keagamaan.

Adapun penyebaran budaya jilbab ke daerah jazirah Arab dimulai ketika terjadi perang antara Romawi-Byzantium dan Persia, rute perdagangan antar pulau mengalami perubahan sebagai akibat dari perang tersebut. Pesisir jazirah Arab menjadi penting sebagai wilayah transit perdagangan juga sebagai tempat pengungsian. Globalisasi

peradaban secara besar-besaran terjadi pada masa itu. Kultur Hellenisme-Byzantium dan Mesopotamia-Sasaniapun ikut menyentuh jazirah Arab. Menurut De Vaux dalam *Sure Le Voile des Femmes das l'Orient Ancient*, Tradisi jilbab (*veil*) dan pemisahan perempuan (*seclusion of woman*) bukan tradisi orisinal bangsa Arab, bahkan bukan juga tradisi Talmud dan Bible.²⁸ Hal ini juga dikuatkan oleh Hensen sebagaimana dikutip oleh Guindi, bahwa “pemingitan dan jilbab merupakan fenomena asing bagi masyarakat Arab”²⁹

Banyak ahli berpendapat bahwa jilbab bukan merupakan budaya Arab, tapi merupakan budaya asing yang kemudian diadopsi oleh masyarakat Arab. Semula, jilbab merupakan tradisi Mesopotamia-Persia dan pemisahan laki-laki dan perempuan merupakan tradisi Hellenistik-Byzantium, menyebar menembus batas geokultural, tidak terkecuali bagian utara dan timur jazirah Arab seperti Damaskus dan Bagdad yang pernah menjadi ibukota politik Islam zaman Dinasti Mu'awwiyah dan Abbasiyah.³⁰ Kemudian setelah Islam mulai berkuasa, institusionalisasi jilbab dan pemisahan perempuan mengkristal dalam dunia Islam. Jilbab yang tadinya merupakan pakaian pilihan (*occasional costume*) mendapatkan kepastian hukum (*institutionalized*) sebagai pakaian wajib bagi perempuan Islam.³¹

Biografi Singkat Muhammad Syahrūr

Muhammad Syahrūr merupakan seorang pemikir yang fenomenal dalam dunia Islam kontemporer.

²⁶Menurut Umar, kerudung dan semacamnya semula dimaksudkan sebagai pengganti “gubuk pengasingan” bagi keluarga raja atau bangsawan. Keluarga bangsawan tidak perlu lagi mengasingkan diri di dalam gubuk pengasingan tetapi cukup menggunakan pakaian khusus yang dapat menutupi anggota badan yang dianggap sensitif. Dahulu kala perempuan yang menggunakan cadar hanya dari keluarga bangsawan atau orang-orang yang terhormat, kemudian diikuti oleh perempuan non-bangsawan. Peralihan dan modifikasi dari gubuk pengasingan (*menstrual hut*) menjadi cadar (*menstrual hood*) juga dilakukan di New Guinea, British Columbia, Asia, dan Afrika bagian Tengah, Amerika bagian Tengah, dan lain sebagainya. Bentuk dan bahan cadar juga berbeda-beda antara satu tempat dengan tempat yang lain. Bentuk cadar di Asia agak lonjong menutupi kepala sampai pinggang dan bahannya juga bermacam-macam; ada yang dari serat kayu yang ditenun khusus dan ada yang dari wol yang berasal dari bulu domba. Lihat. Nasaruddin Umar, “Perspektif Jender dalam Islam”, <http://media.isnet.org/islam/Paramadina/Jurnal/Jender4.html#Taboo>, akses 10 Oktober 2004.

²⁷Nasaruddin Umar, “Antropologi Jilbab, 38.

²⁸Nasaruddin Umar, “Fenomenologi Jilbab”. Pendapat senada juga dipegang oleh Muhammad Taha. Ia menyatakan bahwa hijab bukanlah ajaran orisinal Islam. Lihat, Mahmud Muhammad Taha, *The Second Message of Islam*, Abdullahi Ahmed an-Naim (ed.), (Syracuse: Syracuse University Press, 1987), 143.

²⁹Fadwa El Guindi, *Jilbab*, 38.

³⁰Nasaruddin Umar, “Fenomenologi Jilbab”, lihat juga Barbara Freyer Stowasser, *Woman in the Qur'an, Tradition and Interpretation*, (Oxford: Oxford University Press, 1994), 92.

³¹Menurut Riffat Hassan, jilbab telah menjadi institusi kaum muslimin sekitar kurang lebih seribu tahun. Ia berevolusi secara bertahap selama tiga abad pertama Islam dan mapan secara penuh dengan dukungan interpretasi teolog-teolog dominan pada zaman khilafah Abbasiyah. Sejak itu pula jilbab dianggap bagian integral dari masyarakat dan kebudayaan kaum muslimin. Lihat, Abdullah Mustaqim, “Feminisme dalam Pemikiran Riffat Hassan” dalam *Jurnal al-Jami'ah*, No. 63/VI/1999, 105.

Ia menawarkan segenap gagasan pemikiran dekonstruktif sekaligus rekonstruktif yang unik.³² Keunikan ini tidak lepas dari *background* Syahrūr yang merupakan seorang ahli ilmu alam-khususnya matematika dan fisika, tidak seperti kebanyakan para pemikir Islam yang umumnya memang berasal dari seting keagamaan.³³

Syahrūr dilahirkan di Damaskus (ibukota Siria), pada 11 April 1938.³⁴ Karier intelektual Syahrūr dimulai dari pendidikan dasar dan menengah yang ditempuhnya di sekolah-sekolah tempat kelahirannya, tepatnya di *Madrasāh ‘Abd al-Rahmān al-Kawākibi* dan tamat pada tahun 1957, ketika usianya menginjak 19 tahun. Setahun kemudian pada bulan Maret 1958 atas beasiswa pemerintah, ia berangkat ke Moskow, Uni Soviet (sekarang Rusia), untuk mempelajari teknik sipil (*al-Handasāh al-Madāniyah*). Jenjang pendidikan ini ditempuhnya selama lima tahun mulai 1959 hingga berhasil meraih gelar diploma pada tahun 1961, kemudian ia kembali ke negara asalnya dan pada tahun 1965 ia mengabdikan diri pada Fakultas Teknik Sipil Universitas Damaskus.³⁵

Dalam waktu yang tidak lama Universitas Damaskus mengutusnya ke Universitas Irlandia tepatnya *Ireland National University (al-Jamī’ah al-Qaumiyah al-Irlandiyah)* guna melanjutkan studinya menempuh program Magister dan Doktorat dalam bidang yang sama dengan spesialisasi yang sama

³²Lihat, Syahiron Syamsuddin, book review “al-Kitāb wa al-Qur’ān” dalam *Jurnal al-Jamī’ah*. No. 62/XII/1998, hlm 193. Menurut Christmann, gaya yang tepat untuk menggambarkan gagasan Syahrūr adalah “defamiliarisasi” dan “dehabitualisasi”. Suatu pendekatan untuk mencitrakan kehendak nyata untuk meruntuhkan norma penafsiran yang sudah baku dan menawarkan jalan alternatif untuk membaca teks. Lihat, Andreas Christmann, “Bentuk Teks (Wahyu) adalah Tetap, tetapi Kandungannya (selalu) Berubah”: Tekstualitas al-Qur’an dan Penafsirannya dalam buku al-Kitāb wa al-Qur’an karya Muhammad Shahrūr” (pengantar) dalam Muhammad Shahrūr, *Metodologi Fiqih Islam Kontemporer*, terj. Sahiron Syamsuddin dan Burhanudin, (Yogyakarta: elSAQ Press, 2003), 17-18.

³³Latar belakang ilmu alam inilah yang kemudian membentuk struktur hukum Syahrur yang sangat positivistik. Hal ini terlihat dari kerangka konsep *hudud*-nya, penggunaan oposisi biner dalam hampir seluruh konsepnya, seperti *al-Qur’an-al-Kitāb*, *inzāl-tanzīl* dan lainnya. Selain itu juga terlihat dari kurangnya ia mengkomodir aspek ahlak (etika).

³⁴Muhammad Syahrūr, *Al-Kitāb wa al-Qur’ān: Qirā’ah Mu’āsirah* (Damaskus: Al-Ahaly, 1990), 823.

³⁵Aunul ‘abied Shah (ed.), *Islam Garda Depan Mosaik Pemikiran Islam Timur Tengah* (Bandung: Mizan, 2001), 273.

dengan spesialisasi Mekanika Pertanahan dan Pondasi (*Mikānika Turbat wa Asasat*). Di tahun 1969 Syahrur meraih gelar Master dan tiga tahun kemudian, 1972, ia menyelesaikan program Doktoratnya. Pada tahun ini juga ia diangkat secara resmi menjadi dosen Fakultas Teknik Sipil Universitas Damaskus mengampu mata kuliah Mekanika Pertanahan dan Geologi (*Mikānika al-Turbat wa al-Mansya’at al-Ardiyyah*) hingga sekarang. Selain kesibukannya sebagai dosen, pada tahun ini juga, ia bersama beberapa rekannya di Fakultas membuka Biro Konsultasi Teknik (*Dar al-Istisarah al-Handāsiyah*). Sepertinya prestasi dan kreatifitas Syahrūr semakin meneguhkan pihak universitas terhadapnya terbukti ia mendapat kesempatan terbang ke Saudi Arabia menjadi tenaga ahli pada *Al-Saud Consult* pada tahun 1982 sampai 1983.³⁶

Karya monumental Syahrūr adalah *al-Kitāb wa al-Qur’ān; Qirā’ah Mu’āsirah*.³⁷ Menurut Syahrūr penyusunan buku ini berlangsung selama dua puluh tahun dan dengan melewati tiga tahapan proses.³⁸ Walaupun Syahrūr menyatakan bahwa bukunya tidaklah lebih dari bacaan kontemporer, bukan petunjuk penafsiran atau hukum, tetapi buku ini memiliki kedalaman dan keluwesan yang tak tertandingi oleh tulisan-tulisan modern lainnya.³⁹ Setelah kesuksesan buku *al-Kitāb wa al-Qur’ān*, Syahrūr kemudian menulis buku yang berjudul *Dirāsāt Islāmiyyah Mu’āsirah fi al-Daulah wa al-Mujtama’*, *Al-Islām wa al-Imān: Manzūmah al-Qiyām*, *Masyru’ al-Amal al-Islāmi* dan *Nahwā Usūl Jadīdah li al-Fiqh al-Islāmī: Fiqh al-Mar’ah*.

³⁶Muhammad Syahrūr, *al-Kitāb*, 823.

³⁷Muhammad Syahrūr, *al-Kitāb*, 823.

³⁸Dalam penyusunan buku ini Syahrūr melewati tiga proses. Tahap pertama (1970-1980), merupakan masa pengkajian dan peletakan dasar awal metodologi pemahaman terhadap *al-zīkr*, *al-risālah* dan *an-nubūwwah* serta beberapa kata kunci lain dalam al-Qur’an. Tahap ini berlangsung ketika ia kuliah di Universitas Dublin, Irlandia. Tahap kedua (1980-1984), merupakan masa pengenalan dan pendalaman terhadap kajian bahasa di bawah bimbingan gurunya, Ja’far Dakk al-Bāb. Dalam era ini ia diperkenalkan dengan berbagai pemikiran linguistik Arab seperti al-Farra, Abi ‘Ali al-Farisi, Ibn Jinni dan ‘Abd al-Qahir al-Jurjani. Dari tokoh-tokoh inilah Syahrūr menemukan tesis tentang tidak adanya sinonimitas (*taraduf*) dalam bahasa; bahwa kata-kata hanyalah media pengungkapan maksud (*al-ma’na*). Tahap ketiga (1986-1990), merupakan tahap penyelesaian dan pengelompokan berbagai kajian yang terpisah-pisah menjadi satu tema utuh. *Ibid.*, 46-48.

³⁹Wael B. Hallaq, *A History of Islamic*, 247.

Selain tulisan yang terkemas dalam buku, Syahrūr juga aktif menulis artikel yang dimuat berbagai majalah dan jurnal.⁴⁰ Di samping itu ia juga aktif mempresentasikan pokok-pokok pikirannya mengenai al-Qur'an kaitannya dengan masalah-masalah sosial dan politik, seperti hak-hak perempuan, pluralisme dalam konferensi internasional, antara lain MESA Conference tahun 1998 di Chicago.⁴¹

Pandangan Muhammad Syahrūr tentang Jilbab

Menurut Syahrūr, seluruh risalah langit menyinggung masalah perempuan ketika diturunkan. Risalah tersebut berupaya mengembalikan kehormatan perempuan dan memposisikannya secara sejajar dengan laki-laki, di samping mendesain peran masing-masing dalam keluarga dan masyarakat.⁴² Perempuan mukminat diwajibkan untuk menutup bagian-bagian tubuhnya yang apabila ditampakan akan menyebabkan adanya gangguan (*al-ada*). Perintah ini, menurut Syahrūr berasal dari surat al-Ahzāb(33): 59. Gangguan (*al-ada*) terdiri dari dua macam, yaitu yang bersifat alami (*al-tabi'i*) dan sosial (*al-ijtimā'i*).⁴³ Gangguan alami yang terkait dengan lingkungan geografis, seperti suhu udara dan cuaca. Perempuan hendaknya berpakaian sesuai dengan kondisi suhu dan cuaca yang ada di tempat tinggalnya, sehingga tidak mengalami gangguan alami pada dirinya. Sedangkan gangguan sosial adalah gangguan yang berasal dari masyarakat, akibat pakaian luar yang digunakan oleh perempuan. Karenanya, perempuan hendaknya memakai pakaian luarnya dan beraktifitas sesuai dengan kebiasaan yang berlaku di daerahnya,

sehingga tidak menjadi sasaran celaan dan gangguan dari orang-orang. Untuk konteks masa kini, pemberlakuan ayat tersebut dapat berupa tata cara berpergiannya perempuan yang didasarkan pada kebiasaan setempat, dengan catatan dapat menghindarkannya dari gangguan sosial.⁴⁴

Menurut Syahrūr, ayat al-Ahzāb(33): 59 masuk dalam klasifikasi ayat *ta'limāt* (pengajaran), bukan sebagai penetapan hukum (*tasyri'*). Berkaitan dengan jilbab, Syahrūr menjelaskan bahwa terma jilbab berasal dari kata *jā-lā-bā* yang dalam bahasa Arab memiliki dua arti dasar, yaitu, *pertama*, mendatangkan sesuatu dari satu tempat ke tempat yang lain. *Kedua*, sesuatu yang meliputi dan menutupi sesuatu yang lain. Adapun kata *al-jalabāh* berarti sobekan kain yang digunakan untuk menutupi luka sebelum bertambah parah dan bernanah.⁴⁵ Dari pengertian ini muncul kata *al-jilbāb* untuk perlindungan, yaitu pakaian luar yang dapat berbentuk celana panjang, baju, seragam resmi, mantel dan lain-lain. Jadi menurutnya, seluruh bentuk pakaian semacam ini termasuk dalam pengertian *al-jalabib*.

Adapun aurat menurut Syahrūr berasal dari kata '*aurāh*' yang artinya adalah segala sesuatu yang jika diperlihatkan, maka seseorang akan merasa malu.⁴⁶ Rasa malu mempunyai tingkatan yang bersifat relatif, tidak mutlak dan mengikuti adat kebiasaan setempat. Jadi, yang terkait dengan batasan aurat dapat berubah-ubah sesuai dengan perkembangan zaman dan tempat, akan tetapi yang berkaitan dengan daerah inti pada tubuh (*al-juyūb*) bersifat tetap dan mutlak. Terma inti tubuh (*al-juyūb*) didapatinya dari surat an-Nūr (24): 31.

Syahrūr mempunyai penafsiran yang berbeda dengan para mufassir lainnya dalam memaknai ayat tersebut. Menurut Syahrūr, ayat tersebut adalah ayat *muhkam* yang termasuk dalam kategori *umm al-kitāb*. Dengan analisis linguistiknya, ia menemukan tiga kata kunci dalam ayat tersebut, yaitu *ad-darb*, *al-khumūr* dan *al-juyūb*. Ayat tersebut menunjukkan perintah Allah kepada perempuan

⁴⁰Tulisannya antara lain seperti "Islam and the 1995 Beijing World Conference of Woman" dalam *Kuwaiti Newspaper* yang kemudian diterbitkan dalam buku *Liberal Islam, the Sourcebook*, ed. Charles Kuzman, "The Divine Text and Pluralism in Muslim Societies" dalam *Muslim Politic Report* (14 Agustus 1997), "Reading the Religious Text A New Approach" serta "Applying the Concept of "Limits" to the Right of Muslim Woman" dalam <http://www.islam21.net/pages/keyissues/key2-10.htm>. Akses 16 Agustus 2004.

⁴¹Sahiron Syamsuddin, "Metode Intratekstual", 132.

⁴²Muhammad Syahrūr, *Nāhwā Usūl jadīdah li al-Fiqh al-Islāmī*, (Damaskus: al-Ahāly, 2000), 347.

⁴³Muhammad Syahrūr, *Nāhwā*, 373.

⁴⁴Muhammad Syahrūr, *Nāhwā*, 347.

⁴⁵Muhammad Syahrūr, *Nāhwā*, 372-373. Lihat juga Muhammad Syahrūr, *al-Kitāb*, 614.

⁴⁶Muhammad Syahrūr, *Nāhwā*, 370.

untuk menutup bagian tubuh mereka yang termasuk dalam kategori *al-juyūb*. *Al-juyūb* berasal dari kata *jā-yā-bā* seperti dalam perkataan *jabtū al-qāmisa*, artinya aku melubangi bagian saku baju atau aku membuat saku pada baju. *Al-juyūb* adalah bagian terbuka yang memiliki dua tingkatan, bukan satu tingkatan karena pada dasarnya kata *jā-yā-bā* berasal dari kata *jā-wā-bā* yang memiliki arti dasar "lubang yang terletak pada sesuatu" dan juga berarti pengembalian perkataan "soal dan jawab". Istilah *al-juyūb* pada tubuh perempuan memiliki dua tingkatan atau dua tingkatan sekaligus sebuah lubang yang secara rinci berupa: bagian antara dua payudara, bagian bawah payudara, bagian bawah ketiak, kemaluan dan pantat.⁴⁷ Semua bagian inilah yang dikategorikan sebagai *al-juyūb* dan wajib ditutupi oleh perempuan.

Adapun kata *al-khimār* berasal dari kata *khā-mārā* yang berarti tutup. Minuman keras disebut *khamr* karena ia menutupi akal. Istilah *al-khimār* bukan hanya berlaku bagi pengertian penutup kepala saja, tetapi semua bentuk tutup, baik bagi kepala atau selainnya.⁴⁸ Dengan kata lain, bahwa *al-khimār* merupakan penutup untuk bagian tubuh perempuan yang termasuk dalam kategori *al-juyūb*.

Sedangkan kata *ad-darb* mempunyai dua makna, *pertama*, berarti bepergian untuk tujuan pekerjaan, perdagangan dan pekerjaan. *Kedua*, bermakna bentuk (*as-sigah*) dan pembentukan, pembuatan, menjadikan (*as-siyagah*).⁴⁹ Menurut Syahrūr, kata *darb* dipakai dalam berbagai kalimat seperti menyatakan tabiat atau karakter, menyatakan macam suatu benda, seakan-akan ia membuat pemisah lain yang dianggap dapat menyerupainya. Kalimat *daraba fulānun ‘ala yadī fulānin* berarti seseorang menghalangi orang lain. Dari sini muncul istilah *al-Idrāb al-‘amal* yang berarti mengekang diri untuk melakukan

pekerjaan, sedangkan istilah *al-Idrāb ‘an at-ta’am* berarti mengekang nafsu untuk makan.⁵⁰

Dari pengertian tersebut, maka sebab-sebab larangan dalam redaksi "*wa la yadribnā bi arjulihinna*" dimaksudkan agar kaum perempuan tidak memperlihatkan bagian tubuhnya yang termasuk dalam kategori *al-juyūb*. Dalam hal ini Allah melarang perempuan untuk melakukan usaha atau pekerjaan (*ad-darb*) yang memperlihatkan sebagian atau seluruh daerah intimnya (*al-juyūb*), seperti profesi *striptease* dan prostitusi. Dengan kata lain, diperbolehkan kaum perempuan untuk berkiprah dalam bidang-bidang profesi yang tidak termasuk dalam kategori ini.⁵¹

Dalam kaitannya dengan teori limit (*nazāriyyah al-hudūd*) yang dirumuskannya, ia menyatakan bahwa batas minimal (*hadd al-andā*) pakaian perempuan yang berlaku secara umum adalah menutup daerah inti bagian atas (*al-juyūb al-‘ulwiyyah*), yaitu daerah payudara dan bawah ketiak, dan juga menutup daerah inti daerah bawah (*al-juyūb as-sufliyyah*).⁵²

Adapun dalam kaitannya dengan ketentuan aurat sebagaimana dalam hadis nabi, yaitu seluruh badan perempuan, kecuali wajah dan telapak tangan, maka bisa dikatakan bahwa *hadd al-andā* adalah bagian yang termasuk dalam kategori *al-juyūb*, baik *al-juyūb al-‘ulwiyyah* atau *al-juyūb as-sufliyyah*. Sedangkan *hadd al-a'lā*-nya adalah daerah yang termasuk dalam "*mā zahārā minhā*" (wajah dan kedua telapak tangan).⁵³ Konsekwensinya, perempuan yang menampakkan bagian *al-juyūb* berarti dia telah melanggar *hudūd* Allah. Begitu juga perempuan yang menutup seluruh tubuhnya tanpa terkecuali, maka dia juga melanggar *hudūd* Allah.

⁴⁷Muhammad Syahrūr, *Nahwā*, 363. kalau ada yang mempertanyakan: "bukankah mulut, hidung, kedua mata, dan kedua telinga bisa juga di masukkan dalam kategori *al-juyūb* dalam pengertian tersebut". Syahrūr menjawab: "benar demikian adanya, tetapi perlu di garis bawahi bahwa mulut, hidung, kedua mata dan telinga adalah *al-juyūb al-zahirāh* (yang—biasa—terlihat) bukan *al-khāfiyyah* (yang—harus—ditutupi). Apalagi bagian-bagian tersebut terletak di wajah yang merupakan identitas pengenalan manusia.

⁴⁸Muhammad Syahrūr, *Nahwā*, 363.

⁴⁹Muhammad Syahrūr, *Nahwā*, 371.

⁵⁰Lebih lanjut mengenai analisa linguistik Syahrūr tentang lafal *ad-darb*. Lihat, *ibid*.

⁵¹Muhammad Syahrūr, *al-Kitāb*, 613.

⁵²Muhammad Syahrūr, *Nahwā*, 378. Dalam hal ini, Syahrūr mengklasifikasikan masalah pakaian perempuan pada fungsi range kedua dari teori batas yaitu *hadd al-andā*.

⁵³Lihat analisa Aunul dalam Aunul ‘abied Shah (ed.), *Islam Garda Depan*, 246.

Formulasi Konsep Jilbab dalam Konteks Indonesia

Jilbab merupakan fenomena yang kaya makna dan penuh nuansa. Ia berfungsi sebagai bahasa yang menyampaikan pesan-pesan sosial dan budaya, sebuah praktek yang telah hadir dalam sejarah zaman. Menurut Guindi, jilbab merupakan simbol fundamental yang bermakna ideologis bagi umat Kristen, khusus bagi Katolik merupakan bagian pandangan kewanita-an dan kesalehan, dan bagi masyarakat Islam merupakan alat resistensi.⁵⁴ Adapun dalam pergerakan Islam, jilbab mempunyai fungsi ganda, yakni sebagai simbol identitas dan resistensi.

Pada tahun 1980-an, di Indonesia juga muncul kasus pelarangan penggunaan jilbab di sekolah-sekolah umum.⁵⁵ Beberapa instansi pemerintah, perusahaan dan sejenisnya juga menolak mempekerjakan perempuan berjilbab. Akan tetapi, kondisi ini berbalik di tahun 1990-an, pelarangan berjilbab siswi sekolah-sekolah negeri dicabut dan diberlakukan surat keputusan diperbolehkannya pelajar putri belajar tanpa meninggalkan jilbabnya. Setelah itu, jilbab menjadi semacam tren di masyarakat dan merambah seluruh kalangan di Indonesia, bukan hanya dari kalangan agamis saja, jilbab banyak digunakan oleh kalangan umum bahkan para artis.⁵⁶ Walaupun demikian, banyak pula yang menggunakan jilbab (kerudung) tetapi memakai pakaian yang masih transparan dan menggambarkan bentuk tubuh.⁵⁷

⁵⁴Fadwa El Guindi, *Jilbab*, 8-9.

⁵⁵Kebijakan ini dikeluarkan oleh Departemen Pendidikan dan Kebudayaan (kini Depdiknas) yang melarang pelajar putri mengenakan jilbab di sekolah-sekolah umum. Ketika itu, jabatan menteri-nya dipegang oleh Prof. Dr. Nugroho Notosusanto. Baru setelah kepemimpinan Prof. Dr. Fuad Hasan, kebijakan tersebut dicabut, dan dibebaskan dalam berpakaian sesuai dengan ajaran agama masing-masing.

⁵⁶Menurut Umar, kadar proteksi dan ideologi di balik fenomena jilbab di Indonesia tidak terlalu menonjol. Menurut-nya, fenomena yang menonjol ialah jilbab sebagai tren, mode, dan *privacy* sebagai akumulasi pembengkakan kualitas pendidikan agama dan dakwah dalam masyarakat. Lagi pula, salah satu ciri budaya bangsa dalam potret perempuan masa lalu adalah kerudung? lihat, Nasaruddin Umar, "Fenomenologi Jilbab".

⁵⁷Penggunaan jilbab seperti ini biasanya dinamakan "jilbab gaul" atau dalam Istilah Asmawi disebut sebagai "jilbab trendi" atau "jilbab sensual". Lihat, Muhammad Asmawi, *Islam Sensual, Membedah Fenomena Jilbab Trendi*, (Yogyakarta: Darussalam, 2003). Menurut Wahid, bentuk "jilbab gaul" mengindikasikan tanda

Hal ini dikarenakan pemahaman sebagian kalangan di Indonesia yang mengartikan jilbab sebagai penutup kepala *an sich*.

Masyarakat Indonesia pada umumnya memaknai jilbab sebagai penutup kepala atau dalam budaya Arab dinamakan *khimâr*. Bila makna penutup kepala yang dimaksud sebagaimana pemahaman masyarakat pada umumnya, sebenarnya hal tersebut sudah merupakan salah satu ciri budaya bangsa Indonesia. Akan tetapi dalam potret perempuan masa lalu penutup kepala di Indonesia dinamakan *kerudung* atau *kudung*. Kerudung banyak digunakan oleh para perempuan, khususnya dalam kalangan pesantren dan kaum ibu yang berdomisili di daerah pedesaan.⁵⁸ Pemaknaan jilbab sebagai penutup kepala saja, sangatlah tidak tepat. Karena 'jilbab' secara asal merupakan atribut untuk menutupi aurat perempuan. Hal ini dimaksudkan sebagai langkah preventif terhadap lawan jenis, khususnya berkaitan dengan daerah-daerah tubuh yang bisa mengakibatkan munculnya hasrat seksual.

Dalam penggunaannya, 'jilbab' seharusnya disesuaikan dengan kondisi, situasi dan budaya Indonesia.⁵⁹ Setiap daerah di Indonesia mempunyai

krisis identitas, dalam arti tidak berani meninggalkan identitas diri sebagai muslimah, tetapi enggan disebut kampung. Lihat, Abdurrahman Wahid, *Tuhan Tidak Perlu Dibela*, (Yogyakarta: LkiS, 1999), 81. Walaupun asumsi ini tidak sepenuhnya benar, namun fenomena ini juga menunjukkan adanya persepsi yang mengartikan jilbab hanya sebagai kerudung *an sich*, di samping itu fenomena ini juga berkaitan adanya institusi-institusi yang mewajibkan penggunaan jilbab. Sedangkan tidak semua perempuan suka berjilbab, sehingga penggunaannya hanya sebatas formalitas belaka dan tidak mengindahkan aturan menutup aurat.

⁵⁸Pada masa dahulu, penggunaan kerudung merupakan salah satu bentuk simbol untuk membedakan kaum santri dan kaum lainnya (abangan atau non-muslim).

⁵⁹Adalah suatu fenomena baru dalam bangsa Indonesia, yakni fenomena untuk cenderung mengadopsi kebudayaan Arab yang mereka anggap sebagai representasi kehidupan yang Islami (seperti nabi). Fenomena (Arabisasi) ini tidak hanya mengakomodir 'jilbab' model Arab saja, tetapi juga hal-hal seperti jubah, celana 'cungklang', jenggot dan lain sebagainya. Bahkan dalam hal komunikasi mereka sering mengadopsi kosakata Arab, seperti 'afwân, akhi, akhwat dan lain-lain. Lebih lanjut mengenai fenomena Arabisasi ini, lihat, Abdul Mun'im DZ, "Mempertahankan Keragaman Budaya" dalam Jurnal *Tashwinul Afkar*. No. 14, tahun 2003, 2-8. Menurut penyusun, hal ini sangat menarik untuk diteliti, walaupun disisi lain penyusun kurang sependapat dengan mereka, karena setiap daerah mempunyai karakter budaya masing-masing (aspek lokalitas), begitu juga Arab ataupun Indonesia. Adapun syari'at Islamlah (bukan budaya Arab) yang menjadi pondasi dalam

kebiasaan yang berbeda dalam berpakaian. Di samping itu, mereka juga mempunyai pakaian tradisional tersendiri, seperti kebaya yang banyak digunakan oleh masyarakat Jawa dan baju kurung yang ada di Minang⁶⁰. Kalau dilihat, karakter pakaian tersebut hampir mirip dengan ‘jilbab’ gaya Arab. Bedanya hanya berkaitan dengan masalah penutup kepala (*khimār*). Hal ini dapat dimengerti, berkaitan dengan karakter masyarakat Indonesia yang memandang daerah kepala sebagai bagian yang ‘biasa nampak’. Hal tersebut tentunya sangat berlainan dengan keadaan di daerah lain, khususnya Jazirah Arab. Perbedaan inilah yang seharusnya menjadikan dasar untuk merumuskan hukum, hal ini sesuai dengan kaidah, “suatu hukum terkait dengan ‘*ilāt*, dimana ada ‘*ilāt* disitu ada hukum. Jika ‘*ilāt* berubah maka hukum pun berubah”.

Dari konteks inilah, tidak ada salahnya bila kita merujuk pada pendapat Syahrūr yang menganjurkan untuk menutup bagian tubuh perempuan sebagaimana kondisi, situasi dan budaya masyarakat setempat, kecuali bagian yang termasuk dalam kategori *al-juyūb* (bagian diantara payudara, bagian di bawah payudara, bawah ketiak, kemaluan dan pantat), yang merupakan daerah yang wajib ditutup. Berarti, dalam kaitannya dengan masalah penutup kepala, maka dapat tidak diberlakukan sebagaimana kebiasaan di Indonesia.

Jadi dalam hal ini, sebenarnya karakter pakaian yang digunakan oleh masyarakat Indonesia seperti kebaya ataupun baju kurung, sudah masuk dalam kategori menutup aurat dan sesuai dengan nilai-nilai yang terkandung dalam al-Qur’an. Selain itu, penggunaan ‘jilbab’ model Indonesia juga tidak merusak *maqāsid asy-syari’ah* ataupun melanggar konsep maslahat. Bahkan kalau kita elaborasi lebih lanjut hal tersebut merupakan instrumen penting dalam melestarikan identitas tradisi masyarakat.

Simpulan

Syahrūr merupakan tipikal yang unik. Dengan pendekatan hermeneutiknya yang menekankan pada aspek *fiqh al-lugāh* ia merekonstruksi paradigma pemahaman terhadap al-Qur’an. Di samping itu Syahrūr menawarkan paradigma baru dalam istinbat hukum yaitu dengan analisis linguistik-semantik dan teori limitnya (*theory of limits*). Adapun kaitannya dalam jilbab perempuan, Syahrūr berpendapat bahwa jilbab merupakan persoalan aib dan malu secara adat, bukan persoalan halal dan haram. Menurutnya, perempuan haruslah berpakaian sesuai dengan kondisi, situasi dan kebiasaan setempat, supaya dia terhindar dari gangguan baik gangguan alamiah ataupun sosial. Adapun batas tetap yang tidak boleh kelihatan dari tubuh perempuan adalah yang masuk dalam kategori *al-juyūb* (daerah antara payudara, bawah payudara, bawah ketiak, kemaluan dan pantat). Adapun daerah lainnya boleh terbuka, disesuaikan dengan kebiasaan setempat.

Dalam konteks masyarakat kontemporer, tawaran konsep jilbab al-Qaradāwī relevan untuk diakomodir dan diaplikasikan, khususnya di daerah-daerah yang mana bila menampakkan bagian tubuh perempuan selain wajah dan telapak tangan dapat menimbulkan gangguan dari pihak lain. Adapun konsep jilbab perempuan Syahrūr juga relevan untuk diterapkan di masa sekarang, walaupun bila berkaitan dengan konsep *hadd al-adnā*-nya sangatlah berbahaya, namun prinsip ‘lokalitas’ dan konsep jilbab Syahrūr yang fleksibel merupakan sendi penting yang dapat diakomodir, berkaitan dengan perubahan situasi dan juga perbedaan adat dan kebiasaan dalam komunitas masyarakat.

proses filterisasinya sebagaimana sifatnya yang “*sālih fi kull az-zamān wa al-makān*”.

⁶⁰Kedua model pakaian tersebut (untuk masa sekarang) sangat sesuai dengan budaya bangsa dan iklim ketimuran. Adapun pakaian adat lainnya dapat diakomodir, selama masih selaras dengan kedua model tersebut dan konsep yang dijabarkan di atas.

Daftar Pustaka

- Ahmed, Laela. *Woman and Gender in Islam*. London: Yale University, 1992.
- Asmawi, Muhammad. *Islam Sensual, Membedah Fenomena Jilbab Trendi*. Yogyakarta: Darussalam, 2003.
- Baidan, Nashruddin. *Tafsir bi al-Ra'yî Upaya Menggali Konsep Wanita dalam al-Qur'an*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1990.
- Christmann, Andreas, "Bentuk Teks (Wahyu) adalah Tetap, tetapi Kandungannya (selalu) Berubah": Tekstualitas al-Qur'an dan Penafsirannya dalam buku al-Kitab wa al-Qur'an karya Muhammad Shahrûr" (pengantar) dalam Muhammad Shahrûr, *Metodologi Fiqh Islam Kontemporer*, terj. Sahiron Syamsuddin dan Burhanudin, Yogyakarta: elSAQ Press, 2003.
- Engineer, Asghar Ali. *Matinya Perempuan, Transformasi Al-Qur'an, Perempuan dan Masyarakat Modern*, terj. Akmad Affandi. Yogyakarta: IRCiSoD, 2003.
- Guindi, Fadwa El. *Jilbab, Antara Kesalehan, Kesopanan dan Perlawanan*. Jakarta: Serambi, 2003.
- Hallaq, Wael B. *A History of Islamic Legal Theories; An Introduction to Sunni Usul al-Fiqh*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- Mernissi, Fatima. *Wanita di dalam Islam*, terj. Yaziar Radianti. Bandung: Pustaka, 1994.
- Muhammad, Husain. *Fiqh Perempuan, Refleksi Kiai atas Wacana Agama dan Gender*. Yogyakarta: LKiS, 2002.
- Mun'im DZ, Abdul. "Mempertahankan Keragaman Budaya" dalam *Jurnal Tashwirul Afkar*. No. 14 2003.
- Munawwir, Ahmad Warson. *al-Munawwir Kamus Arab Indonesia*, cet. ke-14. Surabaya: Pustaka Progressif, 1997.
- Mustaqim, Abdullah. "Feminisme dalam Pemikiran Riffat Hassan" dalam *Jurnal al-Jami'ah*, No. 63/VI/1999.
- Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa. *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. cet. ke-3 Jakarta: Balai Pustaka, 1994.
- Rusyd, Ibn. *Bidayâh al-Mujtahid wa Nihayâh al-Muqtasid*. Beirut: Dar al-Fikr, 1992.
- Shah, Aunul 'Abied (ed.). *Islam Garda Depan Mosaik Pemikiran Islam Timur Tengah*. Bandung: Mizan, 2001.
- Shihab, Quraish. *Wawasan al-Qur'an, Tafsir Maudhu'i atas Pelbagai Persoalan Umat*. Bandung: Mizan, 2000.
- Stowasser, Barbara Freyer. *Woman in the Qur'an, Tradition and Interpretation*. Oxford: Oxford University Press, 1994.
- Syâfi'i, Muhammad ibn Idris asy-. *al-Umm*, Beirut: Dar al-Fikr, t.t.
- Syahrûr, Muhammad. *Al-Kitâb wa al-Qur'ân: Qirâ'ah Mu'âsirah*. Damaskus: Al-Ahaly, 1990.
- Syahrûr, Muhammad. *Nahwâ Usûl jadîdah li al-Fiqh al-Islâmî*. Damaskus: al-Ahaly, 2000.
- Syamsuddin, Sahiron. "Metode Intratekstual Muhammad Syahrûr dalam Penafsiran al-Qur'an" dalam A Mustaqim dan Syahiron Syamsuddin (ed.). *Studi al-Qur'an Kontemporer, Wacana Baru berbagai Metodologi Tafsir*. Yogyakarta: PT Tiara Wacana, 2002.
- Syamsuddin, Syahiron. *book review* "al-Kitâb wa al-Qur'ân" dalam *Jurnal al-Jami'ah*. No. 62/XII/1998.
- Taha, Mahmud Muhammad. *The Second Message of Islam*. Abdullahi Ahmed an-Naim (ed.). Syracuse: Syracuse University Press, 1987.
- Umar, Nasaruddin. "Antropologi Jilbab" dalam *Jurnal Ulumul Qur'an*. No.5 Vol. VI, Tahun 1996.
- Umar, Nasaruddin. "Fenomenologi jilbab". <http://www.kompas.com/kompas-cetak/0211/25/dikbud/feno36.htm>, akses 20 Agustus 2004.
- Umar, Nasaruddin. "Perspektif Jender dalam Islam", <http://media.isnet.org/islam/Paramadina/Jurnal/Jender4.html> #Taboo, akses 10 Oktober 2004.
- Wahid, Abdurrahman. *Tuhan Tidak Perlu Dibela*, Yogyakarta: LKiS, 1999.
- Yasû'i, Louis Ma'lûf al-. *al-Munjîd fi al-Lugâh*, Beirut: al-Katulikiyyah, 1965.
- Zawi, Al-Tahir Ahmad az-. *Tartîb al-Qamûs al-Muhîd*, Beirut: Dar al-Fikr, t.t.